

西田哲学の人生観

著者	石塚 松司
雑誌名	日本歯科大学紀要．一般教育系
巻	10
ページ	3-26
発行年	1981-03-25
URL	http://doi.org/10.14983/00000195



西田哲学の人生観

新潟歯学部 石塚松司

Shoji ISHIZUKA: The View of Life in the Philosophy of Nishida

(1980年10月16日受理)

日本歯科大学紀要

第 10 号

1981年3月

BULLETIN OF NIPPON DENTAL UNIVERSITY, GENERAL EDUCATION

西田哲学の人生観

まえがき

西田は明治38年7月19日の日記に、「余は psychologist, sociologist にあらず、life の研究者とならん」(別1148)(註)と記している。そして明治44年に出版された最初の著書である「善の研究」の序文に、「此書を特に『善の研究』と名づけた訳は、哲学的研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である」(13—4)と述べている。また「無の自覚的限定」においても、「哲学は単なる理論的要求から起るのではなく、行為的自己が自己自身を見る所から始まるのである、内的生命の自覚なくして哲学というべきものはない、そこに哲学の独自の立場と知識内容とがあるのである。かかる意味に於て私は人生問題というものが哲学の問題の一つではなく、むしろ哲学そのものの問題であるとすら思うのである」(Ⅶ178)と述べている。

これによっても知られるように、西田哲学においては人生問題がその中心問題であるといつてよいであろう。それにも拘らず、西田哲学は理論的哲学、すなわち学問としての哲学の構築を目指したことによって、根本的には自己の体験に即しながらも、どこまでもその思想の論理化に主力が注がれ、そのために理論的論究がその表面にたち、人生問題はむしろその裏面にかくされた観があるのである。高坂正顕も「西田幾多郎先生の生涯と思想」の中に、「先生が『善の研究』を書かれたのは、善の研究という表題がそれを示すように、単に形而上的世界への理論的関心の故ではない。善とは何であり、人はいかに行為すべきか。また人はどこに安心を求むべきかの実践的関心、人生観的関心がその主動機をなすのであろう。先生の思想が人を動かすのは、最後に至るまで、一見煩瑣な理論的思弁の底に、かかる人生問題への強烈な情熱が潜むからである」(72)と述べている。このことは単に「善の研究」にとどまらず、西田哲学の全著作についていいうることである。換言すれば、西田の学問的生涯は、学としての哲学の立場から、どこまでも徹底した内観的な自己凝視の論理を通して、歴史的現実の中から人生の意義を問わんとした努力にほかならないといえると思うのである。

私もさきの論文「西田哲学の発展とその論理」において、西田哲学の思想の深化にとも

なって、西田哲学独自の論理がいかに関係されていったかを論述することに主眼をおいたために、具体的な人生論に触れることができなかった。そこで稿を新にして、本論においてこの問題について述べてみようと思うのである。

(註) 西田哲学の引用は、「西田幾多郎全集」第一刷(昭和22—8年岩波書店、全18巻内正編12巻、別巻6巻)による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。たとえば、(Ⅰ90)は第1巻90頁を、(別Ⅰ150)は別巻第1の150頁を意味する。また(別Ⅵ補81)は別巻第6に収録されている補遺の81頁という意味である。引用文中のカナづかいは現代カナづかいに、また若干の漢字はカナに改めた。

I

西田は明治30年頃より、自己の境遇の悪化によって精神的に挫折しないために、禅の修行を通して精神的統一につとめ、世俗の妄念を断って見性の境地に達せんとして、参禅打坐に専念した。そして彼はかかる宗教的体験として獲得した宇宙の根本原理を、自己の哲学の絶対的基礎と確信した。彼は明治36年6月11日の日記に、「一大真理を悟得して、之を今日の学理にて人に説けば可なり」(別Ⅰ113)と記している。そして同年8月、公案が透過して一応の見性に達すると、かかる見性の体験を基礎として、人生問題を解明する哲学の構築にとりかかったのである。かくして現れた最初の著書が「善の研究」であった。

「善の研究」はその前半が形而上学的研究すなわち実在論であるのに対して、その後半は倫理的、宗教的研究として直接人生問題を取扱っている。すなわち第三編において、まず善とは何かを究明している。アリストテレスは、人間にその固有の機能を発揮させ、人間としての本性を十分に展開実現せしめるような状態を人間の徳とよび、かかる状態こそ人間にとって真の幸福であるとして、人間の究極目的と考えた。西田もまたかかる状態こそ人間本来の内的要求(理想)であると考え、したがってこれこそ我々の意志の根本たる先天的要求にはかならないとした。そしてかかる要求を実現した行為が善とせられ、これに反した行為が悪と考えられるのである。それ故に善とは、西田にとって、人間の先天的内的要求の実現、すなわち意志の発展完成であり、自己実現にはかならない。かくして西田もまた、アリストテレスと同様に、人生の目的は幸福にあり、これに達するには人間としての完全な活動によると考えた。何となれば、かかる要求が実現されたとき、我々に満足の感情が生じ、これに反したとき不満足の感情が生ずる。そして幸福は満足によって得られ、満足は理想的要求の実現によって起るからであるといっている(Ⅰ143—4)。

ところで、意志の原因となる人間本来の要求、すなわち理想とは、要するに、人間その

ものの性質より起るのである。それというのも、我々人間の意識の根底には、宇宙の内的生命の根源的統一力が働いているのであり、それは統一的一者（神）の働きにほかならない。また我々の個人意識の全体を統一する最深の統一力が我々のいわゆる自己（人格）であり、意志とはもっともよく自己の力を発現したものである。それ故に意志の発展完成は直に自己の発展完成（自己実現）であり、それはとりもなおさず善にほかならない。したがって我々が種々の能力を発展させ、人間として円満な発達をとげることが最上の善である。かくして善の概念は実在の概念と一致する。何となれば、実在とは、西田によれば、宇宙の内的生命の根源的統一力の発現にほかならず、我々が人間としての種々の能力を十分に実現発展せしめることが、宇宙の内的生命の根源的統一力の発現としての真実在にほかならないからである。ここにおいて自己の発展完成である善とは、自己の実在の法則に従うことである。すなわち自己の真実在と一致することが、最上の善と考えられるのである（Ⅰ145—6）。

我々の意識は種々なる活動の総合として統一せられた一つの体系である。我々の自己（人格）とは、かかる体系の全体の統一に名づけられた名称にほかならない。それ故に我々の要求も決して単一ではなく、種々の要求のあることは当然である。それ故に善とは、ある一種もしくは一時の要求のみを満足するという意味ではなく、一つの要求は全体との関係においてはじめて善となるのである。したがって善とは、種々なる活動の一致調和あるいは中庸ということになり、良心とは調和統一の意識作用ということになる（Ⅰ148）。

我々の最大の要求は意識の根本的統一、すなわち人格的要求であるから、これを充足すること、すなわち人格の実現ということが、我々にとって絶対的善である。宇宙間にただ人格のみ絶対的価値を有するのである。それ故にいかなる要求も、人格的要求の一部もしくは手段としてのみ価値をもちうるのである。かくして絶対的善行とは、人格の実現そのものを目的とした行為でなければならない（Ⅰ152—3）。そしてかかる全人格の要求は、純粹経験の状態においてのみ自覚することができる。人格とは、かかる状態における内面的必然的要求（至誠）の声である（Ⅰ154）。ところで、我々是我々の行為の動機の原因が自己の最深の内面的性質より出たとき、もっとも自由と感ずるのである（Ⅰ115）。換言すれば、我々の意志の自由とは、自然の法則を破って偶然に働くから自由であるのではない。かえって自己の法則に従うが故に自由なのである。理由なく働くから自由なのではなく、よく理由を知るが故に自由なのである（Ⅰ116）。したがって自己の真人格を実現することとは、自己の主観を消磨し尽してまったく客観と一致したところに見られるのである。換言すれば、我々が小なる我（個人意識）を否定して、大なる我（神）に触れるこ

とである。真執なる要求(至誠)は、つねに客観的世界の理想(宇宙の根源的統一力の発現、すなわち神意)と一致したものでなければならない。この点からして、至誠より発した善行は必ず愛であるといえることができる(Ⅰ155—6)。

以上が「善の研究」における善の観念であり、かねてその倫理学である。我々人間の善とは、一言にしていえば、人間本来の内面的要求の実現(自己実現)と宇宙の内的生命の根源的統一力の実現(神意の実現)との合一であるとすれば、そこから宗教論への移行はきわめて自然であろう。すなわち宗教とは神と人との関係である。そして神とは、西田によれば、宇宙の内的生命の根源的統一力であり、したがって宇宙の根本である。人とは我々の個人意識を意味する。我々の個人意識の根底にも一つの統一力が働いている。これを我々の自己といい、人格という。かかる我々の自己としての統一力は、宇宙の根源的統一力の外にあるものではなく、その一つの働きにほかならない。したがって神と我とはその根底においてその本質を同じくするものである。すなわち神は宇宙の根本であり、かねて我々人間の根本でなければならない。それ故に我々が神に帰するということは、その根本に帰することであり、いわゆる小我を滅して大我に合一することである(Ⅰ173—4)。我々の宗教的要求とは、我々の自己がその相対性と有限性とを覚知して、自己の根本たる絶対無限の力に合一して永遠の生命を得んと欲する要求である。真正の宗教とは、自己の変換、生命の革新を求めるものである。したがって宗教的要求とは、我々の自己が自己の生命についてのやむにやまれぬ要求であり、意志の厳粛なる要求である(Ⅰ169—70)。宗教の真意は、かかる神人合一の意義を自覚するにある。

自覚とは、部分的意識がその根底たる全意識体系の中心において統一せられる場合に伴う現象である。自覚は反省によって起り、反省とはかかる意識の中心を求める作用である。我々の自己とは個人意識の統一にほかならず、このほかに自己の本体という如きものはない。もし神の自覚というならば、この宇宙現象の統一が一々神の自覚でなければならない(Ⅰ183)。神はすべての実在の根本として、その自己発展そのものが我々にとって無限の愛でなければならない。万物自然の発展のほかに特別なる神の愛というものはないのである。元来、愛とは統一をもとめる情である。自己統一の要求が自愛であり、自他統一の要求が他愛である。神の統一作用は直に万物の統一作用であるから、神の他愛はその自愛でなければならない(Ⅰ185)。神と宇宙との関係は、統一作用とその内容との関係である。内容とその統一とは、同一実在の両面にすぎない。もともと実在の分化とその統一とは、一あって二あるべきではない。一方において統一ということが、他方において分化ということの意味しているのである(Ⅰ191)。神は宇宙の根本であり、その統一者である。そして宇宙は神の表現である。

「善の研究」における西田の宗教論によれば、我々の宗教的要求とは、我々の自己が自らの相対性と有限性とを覚知し、現実の矛盾と対立とに悩み、自己の存在の根本である絶対無限の力と合一し、永遠の生命を得んと欲する人間存在そのものの本質的構造に根ざす要求である。そしてかかる要求を実現するためには、我々の自己は小なる自己の限界を突破して自己の根本に帰り、新しい生命を得るといいうゆる死即生なる自己の変換、生命の革新がなければならない。ここに宗教の真意があるのである。現実の矛盾と対立とが我々にとって避けられないものであるかぎり、かかる要求は人間にとって必然的なものであり、我々の意志の厳粛なる要求であるというのである。

西田が「善の研究」を書いたのは、さきにも述べたように、人生問題を解決し、自己の安心の本を定めるためであった。その上、西田哲学のそもそもの根本は、西田の禅の修行を通して獲得された見性の体験を基礎として構築されたものであり、本質的に宗教哲学的性格を有するのである。したがって西田哲学においては、我々個人の根底にはつねに絶対者の存在が考えられているのである。ただ西田哲学の絶対者とは、あくまでも対象的に握把されうるものではなく、その意味においてそれは絶対無と考えられるのである。我々は既に「善の研究」において、我々の自己と絶対者との関係を明瞭に看取し得るのであるが、このことは西田哲学の一貫して変らぬ根本的性格であるとともに、他方、西田哲学の発展にもなって思想的にいっそう深化してゆくのである。それ故にこの論文のテーマである西田哲学の人生観もまた、西田哲学の発展の段階に応じてそれぞれ特色を有するのである。

II

西田哲学中期の思想は、「一般者の自覚的体系」および「無の自覚的限定」にいたって、その特色がもっとも明瞭に発揮されている。それは場所の思想の到達点であるとともに、その人間観においても、人間をもっとも深くその内面性において握把しているという点において特色がある。私はここで、とくに「無の自覚的限定」に収録されている論文「私と汝」を主体とし、その他の論文も参照しながら、その人間観を通して西田哲学中期の人生観を述べてみよう。

西田哲学における個物とは、勝義において我々の個人的自己であり、人格的自己を意味する。西田哲学によれば、人間の生命現象と考えられるものは、個物と環境との相互限定、すなわち環境が個物を限定し個物が環境を限定するということが、具体的にいえば、我々の日常の行為を意味するのである。個物は一面どこまでも環境から限定せられると

もに、他面において環境的限定を脱して自由となり、個物が個物自身を限定するという個物的限定が考えられ、かかる無数の個物的限定によって環境が限定せられると考えられるのである。かく行為する我々の自己の生きる世界は、一面において物質的と考えられるとともに、他面において意識的と考えられ、具体的には表現的世界の意義をもつということができる。換言すれば、我々の生きる世界は、環境的限定という立場においては、物質の世界、生物の世界と考えられ、個物的限定の立場においては、歴史的世界と考えることができるのである（Ⅵ354）。

環境的限定とは、すべての生物は環境から限定せられて生きるということの意味し、我々人間も、単に生物として生きる立場においては、その環境的限定は自然的環境からの限定と考えられ、人間として具体的に生きる立場においては、歴史的社会的環境からの限定と考えられるのである。また個物的限定とは、我々の個人的自己が一面においてどこまでも歴史的社会的環境から限定されながら、他面において環境的限定を脱して自由となり、自己自身の決意のもとに自主的自覚的に行為することを意味する。そしてかかる無数の個人的自己の行為によって、個物が環境を限定するという意味において、我々は歴史的に世界を変じて行くと考えられるのである。かくして我々は世界を改造する創造的意義を有し、世界は我々無数の個人の行動を通して動いて行くと考えられるのである（Ⅵ356）。

我々人間が日常具体的に生きる世界は、歴史的社会的世界であって、単なる物質的世界と考えられるものは、かかる世界の抽象的一面にすぎないと考えられるのである。また環境が個物を限定し個物が環境を限定するという弁証法的運動において、環境的限定と考えられるものは、過去からの限定を意味する。それというのも、我々にとって過去と考えられるものは、我々に対して環境として我々を限定する意味を有するからである。これに対して、個物的限定として我々の自己が自己自身を限定する根底には、一方においては環境的限定として過去からの限定があるとともに、他方においては當為とか目的とかという意味において我々を限定すると考えられ、その意味において未来からの限定という意味を有するのである。かくして我々の自覚的行為は、単に過去からのみ限定せられるのでも、また単に未来からのみ限定せられるのでもない、過去からの限定と未来からの限定との弁証法的統一として、現在が現在自身を限定するいうところに、個物的限定としての我々の自覚的行為というものが考えられるのであり、そこに我々の真の自己があるのである。

西田によれば、我々の生命は、「永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定するという意味に於て生れるのである。我々の生命は非連続の連続として限定せられるのである」（Ⅳ359）。永遠の今とは、時を包み時を基礎づけるものとして、時の限定の根底にいつも永遠の今の自己限定というものが考えられているのである。時の限定においては、い

つも我々の生きるところ、すなわち我々の行為するところ、そこが歴史的現在であり、時はそこから始まるのである。現在が現在自身を限定するということから時は始まるのである。そして過去は現在の過去であり、未来も現在の未来である。永遠の今とは、無限の過去と無限の未来とが現在において同時存在的と考えられるものであり、その意味において西田哲学ではこれを絶対現在ともいい、時を包み時を基礎づけるものと考えられるのである。かくして時の限定の根底には、いつも永遠の今の自己限定というものが考えられねばならない。しかもかかる時の限定の根底には、いかなる有もあってはならない、永遠の今の自己限定とは絶対無の自覚的限定でなければならない。何となれば、無限の過去と無限の未来という絶対に相対立し相矛盾するものを包み時を成立せしめる永遠の今とは、絶対無の場所でなければならないからである。そして一々の現在はそれぞれ絶対に独立のものとして、非連続の連続と考えられるのである。我々の生命は時間的には永遠の今の自己限定として、過去からの限定と未来からの限定との弁証法的統一として、現在が現在自身を限定するところにあるのであり、それは死即生、生即死として不断に絶対の死から蘇るという意味を有し、非連続の連続でなければならない。そこに歴史的社会的生命の大きな流というものが考えられるのである。

論文「私と汝」は、場所の立場から世界の立場への移り行きの関門として重要な意義を有するとともに、個人的自己、人格的自己としての私と汝との関係を究明したものである。人間観の立場からも重要な意義をもつのである。しかば、自由なる人格として相互に絶対に独立なる私と汝とは、どのようにして相関係するものであろうか。西田哲学によれば、人格としての私と汝とは、いわゆる内的世界に於てあるものであり、したがって外界を通じて相互に働くのではなく、同じ一般者によって限定せられ、同じ一般者に於てあるものとして相関係するものである（Ⅵ368）。我々はどこまでも過去から限定せられている。また現実の底から物質によって限定せられている、我々は身体をもつことによって個人的自己であるのである。しかし我々は単に環境から限定せられているのではない、我々は単なる物質ではない。私も汝もともに働くものとして環境的限定（過去からの必然的限定）を脱して自由となり、創造的となるということが出来る。我々が各自に有する意識と考えられるものは、当為とか目的とかという未来からの限定の意味において考えられるのである（Ⅵ369）。ここにおいて個物が個物自身を限定するという意味において、無数の個物的限定というものが考えられ、個物と個物との相互限定というものが考えられるのである。かくして単なる環境的限定と考えられたものも、具体的には歴史的社会的限定という意味を有し、私と汝とはかかる歴史的社会的環境に於てあるものとして、私の意識を限定するものは汝の意識を限定するものであり、汝の意識を限定するものは私の意識を限定するも

のでなければならない。私と汝とは同一の原理によって限定せられるのである。私と汝とが於てある環境と考えられるものは、単なる物質的世界と考えられるものではなくして、歴史的社会的な世界でなければならない。そして物質と考えられたものも、単なる物質というべきものではなく、歴史的社会的実在の意義を有するものでなければならない（Ⅵ371）。我々が環境的限定を脱して未来から限定せられるというとき、我々は働くものとして無限なる当為によって限定せられるとすることができる。当為（未来からの限定）が衝動（過去からの限定）を包むところに、真に自由なる人格的自己というものが見られるのである。

しかし私の自己はつねに人格的自己として生きているわけではない。私はただ他の個人的自己を自由なる主体（人格）として認めることによって、はじめて私もまた自由なる主体（人格）となりうるのである。これ「個物はただ個物に対して限定せられるのである、私の生れるとき、汝がなければならない」（Ⅵ401）といわれる所以である。したがって私が他人を単に自己の欲求の手段とみなすとき、他人は人格ではなくして単なる欲求の対象としての物にすぎないとともに、私もまた人格ではなくして単なる欲求の主体にすぎないのである。しかるに私が他人を単なる手段としてではなく、同時に目的として、すなわち独立なる自由の主体としてその尊厳を認めるとき、私もまた人格となりうるのである。これカントの目的の王国の思想である。しかし私はつねに人格であるとは限らないのである。それはカントの言葉を借りれば、我々人間の意志は理性的意志（実践理性）と経験的意志（感性的衝動）という二つの要素から成り、前者は自由なる主体としての人格であり、他の主体を決して単に手段として扱わず、同時に目的自体として扱えという道徳法（定言的命令）の立法者であるが、後者は感性的衝動として環境から動機づけられる低級なる欲求能力である。私はただ前者が定言的命令によって後者をコントロールしている限りに於てのみ、人格たりうるのである。

西田哲学においても、人格的自己とは直線的に連続的なものではなく、その一瞬一瞬が独立的であり、瞬間ごとに死即生として形成される系列として成立すると考えられるのである、すなわち一瞬一瞬が独立的なものの連鎖と考えられるのである。それが個物的統一とか人格的統一とかいわれる意味である。かく我々は死即生の絶対面に撞着するものとして、一面に絶対に非合理的なるもの、物質に撞着すると考えられるとともに、他面に永遠の生命に、時を越えたものに触れると考えられるのである（Ⅵ363）。そしてかかる絶対の死より蘇るものが真に自由なる人格的自己というべきものであり、それが真に弁証法的存在というべきものである。ここにおいて我々を包み私と汝とを限定する限定原理と考えられるものは、歴史的社会的生命の意義を有するものといえることができる（Ⅵ373—4）。

ところで、いかなる意味において私の存在は汝の存在を要求し、汝の存在は私の存在を要求し、私はいかにして汝の存在を知り、汝はいかにして私の存在を知るのでしょうか。またどこまで私は汝の意識内容を知り、汝は私の意識内容を知るといいうるのでしょうか。——私の人格はどこまでも個物的でなければならない。また人格の底には達することのできない非合理的なるものがなければならない。なぜなら、身体なくして人格というものはないからである。我々の身体の底に考えられる非合理的なるものは、我々を殺すとともに我々を生むという意味を有するものである。生物的生命の底にはどこまでも物質があり死があるが、人格的生命の底にはどこまでも生命がなければならない。個物的限定において私に対して絶対に非合理的なるものは、物質ではなくして他の人格、すなわち汝である。当為が衝動を包むと考えられるところに、人格的なものが考えられるといっても、個物的限定の底にはどこまでも未来からの限定に反抗するもの、すなわち過去からの限定の意味をもったものがなければならない（Ⅶ375—6）。したがって個物的限定においては、単に過去から限定せられるのでもなく、また単に未来から限定せられるのでもなく、現在が現在自身を限定するのであり、そこに真の自己があるのである。

さきにも述べたように、我々の人格的生命は一瞬一瞬に絶対の死から生きるという意味を有するものでなければならない。また私と汝とはノエマ的には絶対の断絶であるとともに、ノエシス的には同じ歴史的社会的生命の表現として直接に結合すると考えられねばならない。私が汝を見るというとき、私はノエマ的には他人の身体を見るのであるが、ノエシス的には歴史的社会的生命の表現としてこれを見るのである。私が真に汝を見るということは、汝の底に輝く人格的生命そのものの無限の価値に触れるということである。私はノエマ的には汝の身体に対しながら、ノエシス的には表現的な汝の人格に対してしているのである。我々の人格的自己の絶対の死即生ということは、自己が絶対に他なる汝と一であるということではなければならない。絶対に他なるものとは、自己を絶対に否定するものであるとともに、私をして私たらしめるものであるということに、真の死即生の意味があるのである。我々の人格的生命の根底には絶対に独立なる個物の統一として、無限の生命の流というものが考えられるのである。絶対の死即生なる絶対否定の弁証法においては、一と他との間になんらの媒介するものがあってはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならない。なんらか他に媒介するものがあるのではなく、自己は自己の底を通して他となるのである。何となれば、自己の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。それというのも、ただ一つの人格というものはありえない、人格は他の人格に対してはじめて人格たりうるからである。したがって私と汝とは絶対に他なるものである、しかし私は汝を自由の主体と認めることによって私もまた自由の主体とし

ての私であり、汝は私を自由の主体と認めることによって人格たりうるのである。かくして私を私（人格）たらしめるものは汝であり、汝を汝（人格）たらしめるものは私である。このことは、私と汝との根底に私をして私たらしめ汝をして汝たらしめるところの、両者を包む絶対無の場所的限定に基礎づけられていなければならない。かくして私の底に汝があり、汝の底に私がある。それ故に私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである。絶対に他なるが故に内的に結合するのである。

西田哲学においては、直観とは単にノエマ的に主客合一というような意味ではなく、ノエシスの一つのもが直に他となる、一が自己自身の内から他に移り行くということが、真の意味での直観と考えられるのである。すなわち直観においては、ノエマ的に一切が一であるというのではなく、ノエシ的に一が一切である、一即多と考えられるのである。換言すれば、ノエマ的には絶対の断絶であるとともに、ノエシ的には直接の結合と考えられなければならない。それは私の底に他があり、私は私自身の底を通じて他であるということではなければならない（Ⅶ382—3）。

環境が個物を限定し個物が環境を限定する弁証法的運動の世界として、行為の世界が考えられる。また永遠の今の自己限定として歴史的社会的世界の大きな時の流が考えられるのである。しかもかかる無限なる弁証法的運動の根底には、自己に於て絶対の他を見るという直観の原理がなければならない。そして自己が自己に於て絶対の他を見るとき、その他はすなわち自己でなければならない。なぜなら、西田によれば、かかる弁証法的限定における我々の実在的自己の自覚は、一面において行為によって見るという意味を有し、その内容はすべてイデア的といえることができる。ところで、自己の底に絶対の他を見るとき、その内容は知識的であることはできない。かかる内容は我々に情意の内容と考えられるものである。知識においては我々は物を外に見ると考えるが、情意においては我々は物を内に見ると考えるのである。情意の内容は物を物として（客観的に）見るのではなく、物を我として（主観的に）見ることによって、すなわち物を人格化することによって、我々が物に対してもつ我々の自己限定の内容である。それは自己の底に他を見、その他が自己であるという真の直観と考えられるものでなければならない。自己の内に自己を見するという自覚において、内に見られる絶対の他と考えられるものは、物ではなくして他人でなければならない。そしてかかる他が自己において見られると考えられるかぎり、それは自己でなければならない。かかる自覚的限定の形式において物の人格化ということが考えられるのである。そしてかかる人格的世界の内容が情意の内容と考えられるものでなければならない。かかる世界においては、物と考えられるものも、単なる物ではなくして、欲するもの嫌うものでなければならない。情意の内容と考えられるも

のは、すべて自己の中に自己を見るという自覚の内容、すなわち直観の内容の意義を有するものでなければならない（Ⅵ388—9）。これを具体的にいえば、我々が他人の人格を知るという場合、他人の人格は我々の感覚を通して外に見られるものではない。それは日頃の彼の言動を通して我々に情意的に感じとられる内容、たとえば、彼はよい人だ、彼は油断のならない奴だ、彼は親切な人だ、彼は冷い人間だ等々、一言でいえば、我々の情意的直観として人格化されたものであり、我々が彼に対してもつ我々の自己限定の内容である。したがってそれは我々の自己の中における絶対の他であるとともに、それは我々の自己限定の内容として我々の自己にはかならず、自己が自己に於て自己を見るという自覚と考えられるものでなければならない。

ところで、かかる自覚的限定における私と汝との関係においては、私が内的に汝に移り行くということは、逆に内的に汝が私に入ってくるという意味をもたねばならない。私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、情意的直観によって互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の他なるとともに、内的に相移り行くという弁証法的関係に立つのである。故に私は私の人格的行為の反響によって、すなわち情意的直観によって汝を、汝は汝の人格的行為の反響によって私を知るのである。これが真に自覚的な人格的行為と考えられるものであり、かかる行為において私と汝とが相触れるのである、すなわち行為と行為との応答によって私と汝とが相知るのである。私と汝とは互に対立しながら応答することによって相知るのである。また自覚において自己の中に絶対の他を見、その他が自己の意味をもつというとき、我に対し絶対の他と考えられるものは、自己自身を表現するものの意味をもたねばならない。人と人との関係は話合うということ、互に応答するということでなければならない。私が他人の思想感情を知るといっても、私と他人とが合一するというのではない。私の意識と他人の意識とは絶対に他なるものである。私の意識は他人の意識となることはできないという意味においては、私は絶対に他人の意識を知ることにはできない。絶対に対立するものの相互関係は、互に応答するということでなければならない。私に対するものは自己自身を表現する意味をもったものでなければならない。我々が自己において他を見ると考えるとき、我に対するものは自己自身を表現すると同時に、我々の自己を内から限定する、すなわち直観的と考えられるものでなければならない。人格的行為というものを考える場合にも、自己の中に絶対の他を見るということは、同時に絶対の他の中に自己を見るということであり、自己が他を限定すると考えられるとともに、他が自己を限定すると考えられねばならない（Ⅵ391—4）。

さらに私が汝を直観し汝が私を直観するというのは、私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。すなわちかかる弁証法的限定において

は、私において見る他と考えられるものは、単なる他ではなくして汝の呼声の意味をもっていないなければならない。表現とは、我に於て我に対して見られる他というべきものであって、しかもその背後に他の呼声の意味をもったものでなければならない。自己の底に絶対の他を認めることによって 内から 無媒介的に他に移り行くということは、絶対の他（表現）を媒介として汝と私とが結合するということ でなければならない。私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くということができる。個人的自己はただ個人的自己によって呼び起されるのである。私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならない（Ⅴ397—8）。

我々の人格的自己と考えられるものは、どこまでも非合理的なとともに合理的と考えられるものでなければならない。またどこまでも環境的に限定せられたものであるとともに、環境的限定を脱して自由で創造的でなければならない。しかれば、いかにしてかかるものが考えられ、いかにしてかかるものがあるというのであろうか。我々が自己において絶対の他を見、逆に絶対の他において自己を見るという意味においてのみ、かかる自己が考えられるのである。しかも我々がどこまでも真に自己に於て他を見るというものは、いわゆる自覚的自己と考えられるものにおいてはじめてそうなのである。ところで、我々が自己自身の底に見る絶対の他と考えられるものをいかに見ることによって、真の自覚の意味が成立し、人格的自己というものが考えられるのであろうか。それは絶対の他なるとともに私を私たらしめる意味を有するもの、すなわち汝というものでなければならない。我々の自己の底に絶対の他として汝というものを考えることによって、我々の自覚的限定というものが成立するのである。かく私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見、非連続の連続として私と汝とを結合する 社会的限定というものを 真の愛と考えるならば、我々の自覚的限定と考えるものは、愛によって成立するということができる（Ⅴ414—5）。

愛の対象はただ人のみであり、そこに物を対象とする 欲求と 区別されなければならない。愛と欲求とは根本的にその論理的構造を異にする。欲求にあっては否定さるべきものは対象であって自己ではない。しかし愛にあっては自己の欲求は汝の人格の中に消されなければならない。それ故に真の人格的愛（アガペ）にあっては、自己否定とか自己犠牲ということが、その本質的要素として含まれなければならない。しかもアガペとは、何らかの価値のために人を愛するのではなく、人のために人を愛するというものでなければならない。アガペとは、絶対の他に於て私を見、私が私自身に死することによって汝に於て生きるという意味でなければならない（Ⅴ421）。かく自己自身を否定することによって自己を見出す、すなわち死することによって生きるという愛の限定には、当為が含まれていなければならない、厳粛なる義務が含まれていなければならない。自己自身に死するという

ことは、自己の欲求を否定することを意味する。しかし欲求の方向に死することは、真の自己に生きることである。自己が自己の欲求を否定して死に入ると考えられるとき、それは一般的自己の意義をもたねばならない。そこに当為的自己の意味が含まれなければならない（V1291）。

いま具体例として教育愛というものを考えてみよう。教育とは、愛にもとづく人間形成のいとなみでなければならない。教育愛とは、本質的には、欲求の人間を越えた超人間的愛、すなわち神の愛（アガペ）であり、仏の愛（大慈大悲）でなければならない。それは価値あるが故に愛するのではなく、人間的価値を越えて人間を愛し育む愛でなければならない。「天の父はその日を悪しき者の上にも、善き者の上にも昇らせ、雨を正しき者にも正しからぬ者にも降らせ給うなり」（マタイ伝5の45）とか、また「健かなる者は医者を選ばず、ただ病める者これを要す、……われは正しき者を招かんとにあらで、罪人を招かんとて来れり」（同9の12・13）といった神の愛でなければならない。あるいは煩惱の苦海に惑溺する凡夫を憐み、これを救わんと願をおこし、悪人成仏を主たるねらいとする仏の愛でなければならない。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」（歎異抄）とは、かかる超人間的な大慈大悲である。自己の中に善を欲する心を有しながら、「わが欲するところはこれを為さず、かえってわが憎むところはこれを為すなり」（ロマ書7の15）という根源的矛盾を内にもつ弱い人間を救う神の愛である。人間は善をも悪をも為しうる存在である。たとえいかなる罪を犯した者でも、善の要素は絶無ではない。ここに人間救済の可能性がある。その罪を憎んでその人を憎まず、悩める魂を温く包んで、正しい道に生きるべく慰めと力とを与えてやる大きな愛こそ、何よりも必要とされるのである。

教育とは教師と生徒という人間関係にもとづく創造的活動である。生徒を望ましい人間として成長させるためには、教師の側における並々ならぬ熱意と努力とを必要とする。ところで、多数の生徒の中には、善良で素直な生徒もあろうが、反対に意地悪く反抗的な生徒もあるであろう。勤勉にして好学的な生徒とともに、怠惰にして勉強嫌な生徒もあろう。善良にして素直な、また勤勉な生徒を愛することは誰にもできる。しかし意地悪く反抗的な子どもを愛することは容易ではない。まして肉親さえ手をあまし、世間から爪はじきされているような問題児を、教師なるが故に愛せといわれても、簡単に愛せるものではない。しかし肉親からさえ見離された問題児を救えうるものは、ただ真実の愛、すなわちアガペの愛のみであることもまた事実である。さまざまな性格を有する多数の子どもを、望ましい人間として成長せしめることを使命とする教師にとって、もっとも望まれることは人間に対してかかる大きな愛をもつことである。しかしそれは至難の業である。そのためには教師は欲求的自己に死ななければならない。すなわち教師は自己を無にして、全身

全霊を生徒に捧げ尽さねばならない。この教師のアガベ的愛の中に生徒は生きるのである。たとえ頑な問題児の心も、かかる教師の愛によってほぐされ、それまで閉ち込められていた善良な心も芽生え生長してくるのである。ここに教師が真に教師としての立場に生きるのである。かくして教師は欲求的自己に死して、真に教師としての立場に生きるのである。そしてこれに応えるものは、生徒もまた欲求的自己に死して真に教師の心に於て生きるのである。これが真の教育愛である。教師にかかる愛にかりたてるものは、教師が自己自身の中に見る情意的直観の内容としてのイデア的な生徒の人格である。

アガベは憧憬ではなくして犠牲であり、神の愛であって人間の愛ではない。人間のアガベは神の愛の模倣と考えられる。そしてそれによって私は真の私となるのである、すなわちそこに私は真に人格的自己となるといいうるのである（Ⅵ421）。ところで、自由なる人格的自己は、その内容として、一面イデアを見イデアを実現して行くとともに、他面反価値への方向を含んだものでなければならない。何となれば、自由意志とは価値への方向とともに反価値への方向をも含んだものだからである。それ故に自己自身の底に深く見るものほど、自己自身の矛盾に苦しむ悩める自己でなければならない。深い罪の意識こそもっとも深く自己自身を見るものの意識である。したがって悩める魂こそ、人格的世界におけるもっとも深い実在であるといわれるのである（Ⅴ174—5）。そしてかかる矛盾を脱して、真に安心の境地を求めようとするのが宗教的意識である。人格的世界においてある最後のもの（道徳的良心）が、自己自身の中に矛盾を含むということは、同時に自己の中に自己超越の要求を蔵することを意味する、すなわちその背後にこれを越えこれを包むもののあることを意味する。それが絶対無の場所という如きものであり、我々の宗教的意識と考えるものである。宗教的意識においては、我々は心身脱落して絶対無の意識に合一するのである。そこに真もなければ偽もなく、善もなければ悪もない。もともと宗教的価値とは価値否定の価値である（Ⅴ176—7）。宗教的価値とは、人間的自己の絶対否定、すなわち人間が人間の立場に死することを意味するのである。

以上が中期西田哲学の人間観であり、かねてその人生観である。さきにも述べたように、西田哲学の根底には西田の禅の修行を通しての見性の体験があるのである。したがって西田の人生観を基礎づけているものも、かかる宗教的意識にほかならない。それ故に西田にとって、人生の究極目的とは、小なる我（個人的意識・欲求的自己）を否定して大なる我（神）に合一すること、すなわち死して生きるということにほかならない。ところで、人格と考えられるものの根底には、どこまでも深い非合理性がなければならない、身体なくして人格というものはない。人格とは我々の身体的行為を媒介としてはじめて実現されるものである。しかしそれと同時に、身体にもとづくもろもろの欲求によって、我々

の人格の実現が妨げられるのである。我々の行為の底には 不断に 根強くイデアに 背くもの、イデアを否定するものがあるのである。その意味でいつも絶対に非合理的なものがあるのである。したがって人格の実現のためには、我々は欲求的自己に死ななければならない。これ真の愛（アガペ）の実現のためには、当為が、厳粛なる義務が含まれていなければならないといわれる所以である。

III

西田哲学は「哲学の根本問題」にいたって、場所の立場は弁証法的世界として具体化された。それとともにその体系化が意図され、完成期（後期）に入るのである。弁証法的世界とは、我々が生きて働く現実の世界であり、表現の世界であり、歴史的社会的世界である。ここにおいて我々は真の個物として、すなわち個人的自己、人格的自己として、他の個物との間に私と汝という関係において相互に限定し合う人間的行動の世界であり、我々にとってもっとも具体的な実在である。

後期西田哲学は、これを人生観的立場から見るとき、そこに二つの主要テーマがある。一つは個物としての我々と弁証法的世界、すなわち現実の世界との関係である。換言すれば、具体的な歴史的世界上における個物的多としての我々の自己の在り方の問題である。もう一つの問題は、西田哲学のそもそもの最初からその根底にあった我々の自己と絶対者との関係についてである。西田は彼の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、この関係を徹底的に究明し、宗教的世界観を完成している。以下この二つの問題を通して、後期西田哲学における人生観について述べてみよう。

西田哲学における人格とは、歴史的社会的生命のノエシス的限定としての自由の主体という意味であり、勝義における個物と考えられるものである。そしてかかる人格としての個物は、「個物は個物に対することによって個物となるのである」（Ⅶ346）。すなわちただ一つの人格というものはありえない、人格は人格に対することによって人格となりうるのである。私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝であるのである。したがってかかる個物を限定する一般者は、単なる特殊に対する一般者ではありえない。かかる一般者は相対立し相矛盾する個物と個物とを包みそれらを成立せしめる一般者、すなわち弁証法的一般者といわれるものでなければならない、そしてその性格は絶対無といわれるものでなければならない。我々に弁証法的世界と考えられるものは、弁証法的一般者の性質を有し、個物と個物との相互限定の場所的意義をもたねばならない（Ⅶ346）。それ故に弁証法的一般者の自己限定とは、個物と個物との相互限定の場所的意義を

有するものであり、他方、個物を限定するものは他の個物であるとすれば、個物の自己限定とは個物と個物との相互限定ということでなければならない。このことから、個物の自己限定即個物と個物との相互限定即一般者の自己限定ということが、弁証法的な一般者の自己限定と考えられねばならない。かくして個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という矛盾的自己同一の論理が、我々にもっとも具体的な実在としての弁証法的世界の論理的構造であり、それはまた歴史的世界における我々の行為的自己の論理でなければならない。このことは、我々の個人的自己の行動が直に歴史的世界の自己形成と考えられるということであり、その意味において我々の自己がこの世界の形成的要素と考えられるのである。

ところで、真の個物とは、自己自身を表現的に限定するもの、表現作用的に働くものである。絶対の他に於て自己をもつ、すなわち他のために自己自身の消滅を自己存在の理由として成立するということが、表現するということである。我々が物を作るということは、作ることによって作られる、作られて作るのである。かかる自己と物との、また自己と世界との矛盾的自己同一の関係は、根本的には表現作用的というものでなければならない。絶対の他に於て自己を有つということは、他に於て自己を表現し、他を自己の表現とするということである。個物と個物との相互限定とは、互に互を自己の表現となしつつ自己を限定するのである。絶対矛盾的自己同一の世界は表現的世界なのである。

行為とは、主観が客観に働きかけ客観を主観化することであり、我々が働くとは我々が物を変じ物を作ることである。その場合、働くこと・作るとは、同時に見ることであり知ることであると考えられるのである。これを西田哲学では行為的直観といっている。個物と個物との相互限定とは、さきにも述べたように、個物と個物が表現作用的に相限定することであり、それが個物が働くということの根本的意義である。それは主観が客観を限定し客観が主観を限定し、主観的・客観的な世界が自己自身を限定することである。「これを主観的にいえば、我々が行為によって物を見るということであり、客観的にいえば、歴史的に物が生ずることである」(Ⅷ158—9)。かかる行為的直観の世界が我々にもっとも具体的な日常性の世界であり、歴史的現在の世界である。我々が行為的自己として働くところ、そこが歴史的現在であり、そこに我々の真の自己があるのである。

我々が現実の世界において具体的に生きるということは、無数の個人的自己が相互に限定し合うことであり、それによって新しい世界が形成されることである。それが弁証法的世界の自己限定であり、歴史的な形成作用と考えられるのである。歴史的世界の個物としての我々が表現作用的に働くということは、我々が自己自身を否定して客観的に物を作ることであり、個物としての我々が創造的世界の創造的要素として働くということである(Ⅸ

39, 82—3)。かくして歴史的世界は作られたものから作るものへと不断に動いて行くのである。このことは、論文「実践哲学序論」によれば、物とは作られたものとして作るものに対立しながら、我々を刺激して制作へとかりたてるのである。我々と物とのかかる関係を西田哲学ではポイエシスのというのであり、それは世界の自己限定として歴史的作為と考えられるのである（X30—1）。

我々の実践的行動はすべてポイエシス的でなければならない。ポイエシス的とは、主観的と考えられる自己の行動が歴史的世界の自己形成であるということである。したがってポイエシスとは、一方において我々の自己がどこまでも自己自身の内から自己を限定する個物的限定として、換言すれば、自己自身ある目的をもって自主的に働く意志的行為として、目的的作用型的（能限定的）というるとともに、他方において歴史的世界の自己限定として絶対者によって措定された行為として、無作用的作用型的（被限定的）ということができると考えられるのである。そして絶対者によって措定された関係として、第三者からという方向が深化するにしたがって、客観的と考えられるのである（X36—8）。そして我々の自己の客観的作用と考えられるものは、すべて表現的である。すなわち我々の自己がこの世界の底に絶対者を見るとき、我々の自己の作用はすべて表現作用的（無作用的作用型的）である。かくして我々の自己は、世界によって限定されつつ自己自身を限定する（被限定的即能限定的）という仕方では、矛盾的自己同一的に世界の自己表現的形成要素であるのである。そしてその一瞬一瞬において絶対者に触れているのである。ここにおいて我々の自己は、歴史的世界における個物的多として、一方において自己自身の内から自己を限定する個物的限定として目的的作用型的であるとともに、他方において絶対者によって措定された関係、すなわち表現作用的として働くところに、真の自己があるのである（X39—40）。我々の自己がどこまでも表現作用的なところに、我々は行為的直観的に物を見、見ることが働くことであるのである。かように行為的直観的に物と自己とが一つになることが神の愛である。愛とは無作用的作用型的であり、神から人間へとして創造の力である（X40—1）。かくして我々の実践的行動においては、内在的作用が超越的、超越的作用が内在的であり、その意味においてポイエシスはプラクシスであり、プラクシスはポイエシスである（X45）。

歴史的世界の個物としての我々の自己は、矛盾的自己同一の世界の底から絶対者の自己表現（呼声）として我々に臨み来るものによって動かされることによって行為的となり、そこに真の行為とか実践とかいうものがあるのである。道徳的当為の法則は、我々の自己そのものに対しての直接の呼声でなければならない。我々の自己は目的的作用型的として自覚的であり、意志的であるとともに、無作用的作用型的にこの世界の外に（超越的な

ものに) 中心をもつのである。かくして我々の自己は自己矛盾的存在である。我々の自己が個物的であればあるほど、世界は唯一絶対の自己表現(絶対的当為)として迫ってくるのである。そして絶対者と個物とを媒介するものは、歴史的世界の唯一局面というものであり、それは絶対現在の自己限定ということである。かかる局面において我々は絶対者に触れるのである(X53—6)。行為的直観とは、我々の自己が歴史的世界の唯一局面に媒介されるということである。我々の自己は無作用的作用型的として、いつも客観的表現(神の呼声)に対してゐる。そこに我々の実践的行為があり、創造的であるのである(X57—8)。

主体が環境を限定し環境が主体を限定するということは、歴史的生命として全体的—and 個物的多との矛盾的自己同一—として、世界が世界自身を限定することである。そしてかかる相互限定の媒介と考えられるものが、歴史的世界における個物としての我々の自己である。絶対現在の唯一局面において、主体と環境とが矛盾的自己同一的に一となるのである。かかる局面において、主体的形成としての全体的一は自己自身を否定して世界自身となり、環境的形成としての個物的多は自己自身を否定して世界の個物となるのである。種は世界の種として、個は世界の個として、世界が世界自身を形成するのである。西田哲学の歴史的世界とは、かかる世界を意味するのである(X65—6)。そして我々の真の人格的自己とは、かかる世界の自己限定の唯一局面と結合するところに、すなわち神の前に無作用的作用型的に成立するのである(X71—3)。すなわち我々はただかかる世界の個物的多として、かかる歴史的形成作用を担うことによって、世界を形成して行くのであり、そこに我々が創造的世界の創造的要素といわれるのである(X74—5)。

歴史的世界における主体的形成としての全体的—and 環境的形成としての個物的多との矛盾的自己同一—としての歴史的世界の自己形成について、西田は「日本文化の問題」の中で次のように述べている。どこまでも徹底的な多—and 一の矛盾的自己同一的關係が、表現的ということである。モノイド(個物)は世界を映すとともに、世界の無限なるペルスペクティブの一観点であると考えられる。絶対矛盾的自己同一の世界は表現的に自己自身を形成する世界でなければならない。自己自身を形成する世界の個物として、個体的に世界を宿すと考えられる個物は表現的でなければならない。故に我々の身体は意識的でなければならない。かかる場合、私は歴史的身体的というのである。意識は身体的發展として現れてくるのである。生物的生命は發展するにしたがって意識的となる、すなわち本能的となる。本能とは個物が世界を宿すことである。人間にいたって本能は欲求となる。欲求は個物が世界を映すことによって生ずる自己形成の要求である。そしてそれは逆に矛盾的自己同一的世界の自己形成の要求である。かかる絶対矛盾的自己同一の世界の自己形成と

して、主体的と考えられるものは歴史的社会的でなければならない（別Ⅶ補75—7）と。さらにまた、「人間はどこまでも個物的多と全体の一との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへという絶対矛盾的自己同一の世界の自己形成によって、生れ働き死に行くのである。人間の個体というのは、かかる世界の自己形成を宿しているのである。我々はいかかる形によって生きるのである。故に我々は単に生物的種的に生れるのではなく、歴史的種的に生れるのである。歴史的種とは社会のことである。社会というのは、矛盾的自己同一的な歴史的世界が全体の一として自己自身を形成する自己形成の形である。社会というのはかかる矛盾的自己同一的な形として、我々が歴史的に生れるということは、社会的に生れることであり、我々の行動はどこまでも歴史的社会的であるとともに、個物がどこまでも世界の個物として独立的であるところに、すなわち個物が生きるところに、社会の生命があるのである」（別Ⅶ補81）といている。それ故に社会こそ歴史的世界の自己限定即自己形成の形である。個物的多と全体の一との矛盾的自己同一としての歴史的種（社会）においては、徹底的に一が多であり、多が一でなければならない。そして歴史的身体が表現的形成的なとき、全体の一として種的形成的なものは、個物的多に対して客観的表現（規範とか当為）としてこれに臨むのである。社会組織とはかかる関係によって成立するものである（Ⅹ79）。

西田哲学における矛盾的自己同一とは、絶対に矛盾したものが、矛盾しているに拘らず同一であるという論理である。それは主知主義的立場における対象的世界の物と物との関係ではなく、我々がその中に生きる現実の世界における行為の立場において、一般者と個物、主体と環境、我と汝等々の絶対に相矛盾し相対立するものが、弁証法的に結びついていくという関係である。したがって真に自己自身に同一なるものとは、ただ一つということではなくして、一にして多、多にして一という如きものであり、個物と個物との媒介者、すなわち絶対に無にしてしかもそれに於て有無（絶対に相矛盾するもの）を限定する一般者、一言にしていえば、弁証法的な一般者という意味を有するもの、したがって場所的限定と考えられるものでなければならない。次にこれを具体的に説明してみよう。

我々が日常社会において具体的に生きていくためには、我々の行為はそれぞれの社会の文化形式、すなわち言語、慣習、道徳、法律、制度、知識、技術等から物の見方考え方にいたるまで、さまざまな歴史的社会的な文化形式によって限定されなければならない。たとえば、我々が自己の意志を他人に伝え他人の意志を知るためには、言語がコミュニケーションの重要な手段であり、したがって言語は社会的共通性を有するものでなければならない。我々はその場合、自己の個人的恣意（主観）を否定して、かかる社会的共通性（客観的表現）に従って正しく自己を表現しなければならない。同様に慣習や道徳や常識等

も、それぞれの社会における共通性として、我々がその社会に生きていくために従わねばならない規範であり当為である。そしてかかるさまざまな社会的共通性に従って個物が行為することによって、無数の個物的多が種的（社会的）に形成され、ここにそれぞれの社会組織が成立するのである。これが歴史的世界の自己形成であり、それを媒介するのが個物としての我々の自己である。すなわち我々の自己は、一方においては世界（具体的にはそれぞれの社会）から限定されながら、他方においては世界の形成的要素として世界を形成するのである。ここにおいて全体の一（歴史的種=社会）と個物的多（無数の個人的自己）との矛盾的自己同一として、歴史的世界が成立するのである。

現実の世界はどこまでも表現的に形成された世界である。個物と個物とが表現的に相働くということは、矛盾的自己同一的な形によって相働くということであり、我々の自己がかかる世界の個物的多として表現作用的に働くということが、無作用的作用型的（被限定的）に働くということ、すなわち行為的直観的に働くということである。行為的直観とは、我々の自己がどこまでも自己自身を限定する個物として、自己自身の内から働くとともに、同時に逆作用型的に、すなわち世界から限定されて働くということである。かくして西田哲学のポイエシスとは、ただ主観的に物を作るということではなく、そこには同時に歴史的世界の自己形成ということがなければならない（X91—2）。そして我々の実践的自己の目標としてのアイデアとは、世界の構成原理として我々を行為的直観的に動かすものである（X94—5）。かくして理論的当為も実践的当為も、絶対矛盾的自己同一の世界の絶対的表現として我々に迫るものでなければならない。そして我々の自己が自己の主観を棄てて真に物となって見、物となって働くところに、我々の行為があるのであり、そこに我々の真の自己があるのである。それが歴史的世界の自己形成ということにほかならない。したがって西田哲学においては、「我々の自己があるということは歴史的世界があるということであり、歴史的世界があるということは我々の自己があるということではなければならない」（X509）とか、「世界が成立することは自己が成立することであり、自己が成立することが世界が成立することである」（X510）といわれるのである。

後期西田哲学のもう一つのテーマである我々の自己と絶対者との関係は、論文「場所的論理と宗教的世界観」によれば、我々の自己は絶対矛盾的自己同一の世界の個物的多として、世界から限定されながら、絶対者の自己射影点として世界を限定するのである。かくして我々の自己は、この一瞬一瞬において逆対応的に絶対者に触れているのである。逆対応とは、西田が絶対者と我々人間および世界との関係を把握した概念である。それによれば、「我々の自己が神や仏と同一方向に於て、神や仏となるとか、之に近づくとかいうのでもない。これには逆対応ということが考えられねばならない」（X415）として、絶対者

は人間を媒介にして自らを否定することによって肯定し、人間もまた神を媒介にして自らを否定することによって肯定するという関係を意味しているのである。もともと我々の自己は自己矛盾的存在である。とくに我々の自己の根本的な自己矛盾の事実、死の自覚にあると考えられる。我々の自己が永遠に死ぬべく定められたものたることを自覚することとは、我々の自己が真の個として一般を否定するもの、一度限りのもの、死に裏づけられた存在であるということを知覚することであり、そこに自己の存在の根拠をもつことの自覚である。我々の自己が絶対者に対するとき、すなわち絶対否定に面することによってそれを知るのである。相対的なものが絶対的なものに対するということが、絶対の否定であり死である。我々の自己はただ死することによってのみ逆対応的に神に接するのである。そしてそのときはじめて我々は真の自己であり、永遠に生きるのである。それは絶対の矛盾である。しかしそこに我々の自己の存在の根本的事実があるのである（Ⅺ393—6）。

絶対とは、自己の中に絶対的自己否定を含むものでなければならない。それは自己が絶対の無となるということである。かくして真の絶対とは絶対矛盾的自己同一的でなければならない。神を論理的に表現するとき、かくいうのほかはない。世界の創造者としての神は、どこまでも自己否定的にこの世界にあるのである。故に神はこの世界において、どこにもないとともに、どこにもあらざるところなしということである。超越的なとともに内在的、内在的なとともに超越的な神こそ、真の絶対ということが出来る。神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的であるのである（Ⅺ397—9）。すなわち真の絶対者とは、絶対的自己否定を含むものとして、悪魔的でなければならない。かくして真の絶対者としての神は、全智全能であるとともに、極悪にまで下り得る神として、悪逆無道をも救う神である。絶対のアガベは絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである（Ⅺ404—5）。

何故に我々は自己自身の根底に深く反省するにしたがって、宗教的要求が現れ、苦しまねばならぬのであるか。それは我々の自己が絶対に自己矛盾的存在だからである。真の絶対者とは、自己自身の中に絶対的自己否定を含み、否定即肯定的に自己自身を限定するものである。そしてかかる絶対者の自己否定において、我々の世界、人間の世界が成立するのである。絶対矛盾的自己同一の世界はどこまでも逆対応の世界であり、神と人間との対立はどこまでも逆対応的である。故に我々の宗教心は、我々の自己から起るのではなく、神の呼声である（Ⅺ408—9）。しからば宗教的信仰とはいかなるものであるか。我々の自己がどこまでも否定即肯定的に真の自己自身を見出すところに、宗教的信仰が成立するのである。それは主観的には安心といい、客観的には救済という。我々の自己が信仰に入る

には、自己の立場の絶対的転換がなければならない。これを回心という。我々の自己は神の絶対否定的自己媒介によって成立するのであり、そこに我々の自己は絶対的一者の自己射影点として神の肖姿であり、絶対意志的であるのである。我々の自己は自己自身の死を知るところに、真に自己自身であるのである。我々の自己と絶対者との関係はどこまでも逆対応的である。我々は対象論理的に限定されたものを実在として、これに執着するところに迷があるのである。かく自己が矛盾的自己同一的に自己の根源に徹することが、信仰であり回心である。それは絶対者そのものの自己限定として神の力といわざるをえない。信仰は恩寵である（Ⅺ418—22）。かくして我々の自己は自己否定的に、すなわち逆対応的に、いつも絶対的一者に接しているのである。そして生即死、死即生的に永遠の生命に入ることができる、これを逆にいえば、我々の自己は絶対的一者の自己否定として、どこまでも逆対応的にこれに接するのであり、個なれば個なるほど神に接するといえるのである。したがって宗教において、我々の自己が自己を脱して神に帰するということは、人間が人間の立場に死することであり、そこに神が自己自身を示現するとともに、我々が神の啓示に接するのである。これ信仰が恩寵といわれる所以である。そして救済とは、人間が絶対者の呼声に応ずるということにはかならない（Ⅺ429—32）。

我々の自己が絶対者に対する態度に両方向がある。一つは我々の自己が外に（空間的・客観的方向に）絶対者の自己表現に接するのである。キリスト教はこの方向に徹したものである。これに反し、仏教は内に（時間的・主観的方向に）超越的な絶対者に接するのである。前者の方向においては、我々の自己は絶対者の自己表現として絶対的命に接するのである。我々は自己自身を否定してこれに従うほかはない。後者の方向においては、絶対者はどこまでも我々の自己を包むもの、無限の慈悲である。どこまでも自己自身に背くものを包むのが絶対の愛である（Ⅺ433—6）。西田哲学の立場は後者である。したがって神は愛の神でなければならない。我々の自己が絶対愛に包まれるということから、真に我々の自己の心の底から当為というものが出てくるのである。絶対的当為の裏面には絶対の愛がなければならない。絶対愛の世界は自他一となって創造する世界である。愛なくして創造というものはない。それは我々の自己が創造的世界の創発的要素として、絶対現在の自己限定として働くということであり、いわゆる行為的直観である（Ⅺ436—7）。

西田哲学は、かかる宗教的立場は我々の人格的自己にとって本質的な一つの立場であるというのである。それによれば、我々の自己の底に自己を限定する何ものもない、それはどこまでも絶対の無である。故に我々の自己は絶対自由である。これを平常底という。いたるところに自己が絶対者の自己表現となるのであり、真の自己となるのである。西田の平常底とは、我々の自己に本質的な立場であり、我々の人格的自己に必然的な立場であ

る。それは真の自由意志の立場であり、そこに我々の絶対現在の意識があるのである（XI 451—2）。かくして西田によれば、宗教心というものは何人の心の底にもあるのであるが、ただ多くの人はこれに気付かないだけである。したがって、宗教は平常心を離れるのではない、平常心は道である。ただどこまでも平常心の底に徹するのである、換言すれば、否定即肯定的に永遠の生命に入るのである。そこに我々の自己は、絶対現在の自己限定として、逆対応的に絶対の一者に触れているのである（XI 454）。すなわち我々の自己が絶対現在において、逆対応的に神に接するその一瞬一瞬が、絶対無の自覚的限定として成立するのである。したがって絶対現在は「絶対無の場所」という性格をもつのである。

西田哲学の人生観は究極的には宗教的世界観である。このことは、西田哲学構築のそもそもの動機が、西田の禅の修行にもとづく見性の体験を論理的に説明せんとしたことにあるのであり、その意味において西田哲学は最初から宗教哲学的性格を有していたのである。西田哲学の人生観が宗教的性格を有することは、このことからの当然の帰結ということもできるであろう。すでに「善の研究」において、西田は宇宙の内的生命の根源的統一力をすべての実在の根本原理であり、これのみが唯一の真実在であって、それは独立自全の純粹活動であり、かかる無限の活動の根本を我々は神とよぶ。それ故に神は宇宙の根本であり、かねて我々人間の根本でなければならない。したがって神と我々人間とはその根底においてその本質を同じくするものであるといっている。そして我々の自己（人格）とは、我々の個人意識の全体を統一する最深の統一力であり、その発展完成が善にはかならない。したがって善の概念は真実在の概念と一致する。なんとすれば、真実在とは宇宙の内的生命の根源的統一力の発現にかならず、そして我々の自己の発展完成もかかる根源的統一力の発現の外にあるものではないからである。他方、我々が神に帰するということは、その根本に帰することであり、いわゆる小我を滅して大我に合一することである。かくして我々の宗教的要求とは、我々の自己がその相対性と有限性とを覚知して、自己の根本たる絶対無限の力に合一して永遠の生命を得んと欲する要求であって、我々の自己のやむにやまれぬ要求であり、意志の厳粛なる要求である。これが「善の研究」の倫理観であり宗教観であった。

これによって明かなように、「善の研究」が書かれたのは、高坂正顕もいうように、単に形而上的世界への理論的関心の故ではない。善とは何であり、人はいかに行為すべきか。また人はどこに安心を求むべきかの実践的関心、人生観的関心がその主動機をなすのである。しかしこのことは単に「善の研究」のみにとどまらず、西田哲学の全著作についてもいわれることである。要するに、西田哲学の根本思想はすでに「善の研究」におい

て確立し、その後の西田哲学の発展は、この根本的思想の彫琢と深化との過程にほかならないのである。そして西田はその最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、「善の研究」以来の自己の根本的思想を完成した形において開陳しているのである。それによれば、我々の自己と絶対者との関係はあくまでも逆対応的であり、我々の自己は絶対者の自己否定として、どこまでも逆対応的に個なれば個なるほどいつも絶対者に接しているのである。そして我々の宗教心は我々の自己から起るのではなく、神の呼声である。すなわち我々の自己が否定即肯定的に真の自己を見出すところに、宗教的信仰が成立するのである。それは主観的には安心といい、客観的には救済といわれるのである。したがって我々が信仰に入るには、あくまでも自己の立場の絶対的転換がなければならない。すなわち我々の自己は死即生的に永遠の生命に入ることができるのである。これが回心である。かくして我々の信仰は神の恩寵であり、救済とは人間が神の呼声に応ずることである。かくして西田によれば、我々の宗教的立場は我々の人格的自己にとって本質的立場である。したがってこれを平常底といい、平常心是道にほかならないのである。かくして西田哲学の人生観は究極的には宗教的世界観に帰着するのである。

参 考 文 献

- 「西田幾多郎全集」第一刷全18巻（岩波書店）
高坂正顕著「西田幾多郎先生の生涯と思想」（弘文堂書房）
同 「西田幾多郎先生の追憶」（国立書院）
同 「西田哲学と田辺哲学」（黎明書房）
同 「西田幾多郎と和辻哲郎」（新潮社）
下村寅太郎著「若き西田幾多郎先生」（人文書林）
同 「西田哲学への道」（社会思想研究会出版部）
柳田謙十郎著「西田哲学と唯物論」（青木書店）
竹内良知著「西田幾多郎」（東京大学出版会）